

TOMANDO A SÓCRATES EN SERIO: DE LA CIUDADANÍA ANTIGUA A LA CIUDADANÍA GLOCAL

Taking Socrates Seriously: from Ancient to Glocal Citizenship*

AURELIO DE PRADA GARCÍA**

“...no vais a creerme pensando que hablo en broma...”

Platón. Apología de Sócrates, 38a

Fecha de recepción: 27/05/2019

Fecha de aceptación: 22/07/2019

Anales de la Cátedra Francisco Suárez

ISSN: 0008-7750, núm. 54 (2020), 53-72

<https://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v54i0.9455>

RESUMEN En este trabajo se defiende la necesidad de tomar a Sócrates en serio tal y como, según Platón, él mismo pidió a sus jueces. En concreto, se defiende la necesidad de tomar en serio su actitud tras ser declarado culpable de impiedad y corrupción de los jóvenes. Una actitud considerada como una broma por algunos estudiosos pero que, en nuestra opinión, supuso un cuestionamiento del modelo de ciudadanía antigua, basado en un “nosotros” previo: la πόλις, de un modo tal que permitió no sólo su evolución hacia la ciudadanía moderna, basada en “yos”, en “individuos” que construyen “nosotros posteriores”: estados, sino incluso más allá, hacia lo que proponemos llamar ciudadanía glocal, global y local al mismo tiempo, en la que los yos individuales reconocen un nosotros previo: nuestro medio ambiente.

Palabras clave: Ciudadanía Antigua, Ciudadanía Moderna, Ciudadanía Glocal, Πόλις, Sócrates, Medio Ambiente.

ABSTRACT In this paper we propose to take Socrates seriously as, according to Plato, he himself asked his judges. Specifically, we will defend that it is necessary to take seriously his attitude after being found guilty of impiety and corrupting the young. An attitude considered a joke by some scholars. However, in our opinion, it implied a questioning of the ancient citizenship’s model based on a previous “we” (the πόλις), in such a way that led to modern citizenship, based on individuals who build a posterior “we” (the state). Even further, it led to what we propose to call glocal citizenship; global and local at the same time in which the individuals recognize a previous “we”: our environment.

Keywords: Ancient Citizenship, Modern Citizenship, Glocal Citizenship, πόλις, Socrates, Environment.

* Para citar/citation: Prada García, A. (2020). Tomando a Sócrates en serio: de la ciudadanía antigua a la ciudadanía glocal. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 54, pp. 53-72.

** Dpto. de Derecho Público II y Filología I, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Rey Juan Carlos, Paseo de los Artilleros s/n, Madrid 28032 (España), aurelio.deprada@urjc.es

1. INTRODUCCIÓN

No parece necesario extenderse sobre la importancia para la civilización occidental —y, por ello, para toda la civilización— del proceso seguido contra Sócrates, en el año 399 a.C., acusado de impiedad y corrupción de los jóvenes. Y en efecto, baste con recordar que de ese proceso y de su resultado se ha hecho depender tanto la formulación misma de la filosofía socrática (López Hernández, 1998, p. 43) —si es que así puede hablarse—, como la de la platónica (García Gual, 1998, p. 9) y, con ésta última, la de toda la filosofía europea posterior considerada por algunos bien como meras notas a pie de página de la obra de Platón (Whitehead, 1929, p. 63), bien como escrita en clave exclusivamente platónica (Onfray, 2007, p. 19).

Por el contrario, sí que parece necesario señalar que, aunque dicho proceso ha sido y sigue siendo objeto de una ingente y casi inabarcable bibliografía, no se habría prestado suficiente atención al procedimiento utilizado en él. Y es que, hasta donde llega nuestro conocimiento, apenas si hay referencias a tal procedimiento en los manuales de filosofía del derecho accesibles al lector castellano, en los de historia de la ética, en los de historia de la filosofía política, en los manuales de historia de la filosofía en general, de la filosofía griega e, incluso, en algunas de las monografías dedicadas a Sócrates.

Esa escasa atención resulta ciertamente sorprendente por cuanto que —como se tratará de mostrar en lo que sigue— tal procedimiento, radicalmente distinto al nuestro, incorporaba una concepción antropológica (y un concepto de ciudadanía) que fue determinante en la actitud adoptada por Sócrates tras el veredicto de culpabilidad. Actitud que para algunos era una mera broma (Taylor, 1955, p. 161 y García Calvo, 1971, p. 169) cuando —como defenderemos, siguiendo la cita que encabeza estas páginas— habría que tomarla muy en serio, toda vez que supuso una puesta en cuestión de dicha antropología con consecuencias que llegarían hasta nuestro actual horizonte de praxis (concepción de la ciudadanía incluida) e incluso más allá.

Así las cosas, en las páginas siguientes analizaremos, ante todo, dicho procedimiento cotejándolo con el nuestro para prestar, después, especial atención a los presupuestos antropológicos que sirven de base a uno y a otro. A continuación y una vez resuelta, en lo que nos toca, la llamada “cuestión socrática”, analizaremos la actitud de Sócrates tras el veredicto de culpabilidad a partir de los testimonios de Platón, Jenofonte y Diógenes Laercio. Finalmente, esbozaremos las conclusiones pertinentes relativas a nuestro horizonte de praxis y especialmente al concepto de ciudadanía.

2. EL PROCEDIMIENTO SEGUIDO EN EL JUICIO CONTRA SÓCRATES

El procedimiento con el que se juzgó a Sócrates puede ser sucintamente descrito como sigue (Brickhouse y Smith, 1990, pp. 24-26, Luri, 1998, pp. 19-21 y Sabine, 1972, pp. 19 y 20). Ante cualquier peligro potencial o real para la *pólis*, cualquier ciudadano podía presentar una denuncia ante un magistrado si bien, para evitar que se pudiera acusar sin fundamento, tenía que realizar un depósito judicial de modo que si era incapaz de conseguir un mínimo de un quinto de los votos emitidos, se le castigaba con una multa de mil dracmas e, incluso, podía llegar a ser merecedor de la *atimia*, la pérdida de ciudadanía.

Si la denuncia versaba sobre una cuestión relacionada con la religión, el tribunal estaba presidido por el arconte rey que era también el encargado de realizar una audiencia preliminar con los acusados y de llevar a cabo la instrucción previa. Tras señalarse el día del juicio, se elegían quinientos jueces por sorteo entre una lista de seis mil ciudadanos designada anualmente por los demos. Todos los ciudadanos mayores de 30 años que no estuvieran desprovistos de sus derechos cívicos podían ser elegidos para el desempeño de esta obligación, pagándose las dietas correspondientes a los elegidos.

Para evitar que las partes pudieran conocer de antemano el nombre de los jueces, el tribunal se constituía con grandes precauciones celebrándose el sorteo al amanecer del mismo día en que tendría lugar el juicio. Los jueces se sentaban en largas hileras de bancos cubiertos por esteras, teniendo enfrente dos estrados vecinos, con los acusadores y el acusado. Detrás de éstos se collocaban los espectadores. La sesión se iniciaba con una purificación y una plegaria entonada por el heraldo. Para preservar la independencia del jurado los debates no se interrumpían y el juicio debía concluir en el mismo día, para lo cual se limitaba el tiempo de intervención de las partes que estaban obligadas a defender personalmente sus posiciones.

No existía la deliberación entre los jueces; no podían consultarse, por tanto, unos a otros. Cada cual actuaba de acuerdo con un juramento que previamente había realizado y por el que se comprometía a “votar de acuerdo a las leyes allí donde existan las leyes, y donde no existan, votar lo más justamente que podamos” (Luri, 1998, p. 20).

En los casos donde no existía una pena previamente establecida para los delitos de los que se acusaba, esto es, en casos de *agón timetós*, era el acusador, quien proponía la pena (*tímesis*), incluso la de muerte como en el caso Sócrates. Si el acusado era declarado culpable, se le concedía la palabra para que expresara libremente qué pena le parecía merecer (*antítímesis*), tras lo cual se procedía a una segunda votación que decidía entre la pena

propuesta por el acusador y la propuesta por el acusado. La decisión tenía valor de cosa juzgada porque no había sistema de apelación.

No parece preciso insistir en que el procedimiento recién descrito choca radicalmente con nuestros procedimientos; con los vigentes hoy en día. Y es que una mecánica procesal en la que las partes actúan por sí mismas y, en su caso, proponen el castigo que consideran pertinente; en la que el jurado-tribunal, compuesto por simples ciudadanos, se limita a escuchar y a pronunciarse sin deliberación entre ellos sobre la culpabilidad, y, en su caso, sobre las penas que se le proponen y todo en un solo día y de modo inapelable resulta chocante si es que no radicalmente contrario a nuestra mentalidad jurídica.

En efecto y sin ir más lejos, en nuestra mentalidad resultan imprescindibles los llamados operadores jurídicos o juristas prácticos: abogados defensores, fiscales, procuradores... Asimismo y por mucho que la institución del jurado vaya ganando protagonismo, resulta impensable, para nuestra mentalidad jurídica, que pueda llegar a una decisión sin deliberación previa entre sus componentes.

Más aún, el procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates choca también con aspectos básicos de nuestro sentimiento de justicia dentro del cual se incluyen, como componentes fundamentales tanto el principio de *nullum crimen nulla poena sine lege previa*, esto es, ningún crimen, ninguna pena sin ley previa, cuanto el reconocimiento de la existencia de circunstancias agravantes, atenuantes y eximentes, cuanto, en fin, el de la posibilidad de error judicial con el establecimiento de los pertinentes recursos. Así las cosas y habida cuenta de que el juicio tenía que durar solo un día, ciertamente podría considerarse que tal modelo procesal era “rudimentario” y susceptible de dar lugar a “grandes injusticias” (Calonge, 1981, p. 144).

Ahora bien, no parece necesario insistir en que todas estas críticas se hacen desde nuestra perspectiva, desde nuestro actual horizonte de praxis, por lo que no serían pertinentes desde otro punto de vista. Y ciertamente, desde la perspectiva del momento histórico en que se implementaba, tal procedimiento no parece tan injusto. En efecto, si se parte del principio democrático de la igual capacidad de todos los ciudadanos; si se parte de la creencia, por decirlo con las palabras que Platón pone en boca de Protágoras, de que cualquiera participa de la justicia y de la virtud política (Platón, 1981c, p. 527), no hay inconveniente alguno en que los miembros de los tribunales sean elegidos por sorteo ni en que las partes actúen por sí mismas, obviando la presencia de abogados, procuradores, fiscales... de operadores jurídicos, en suma.

No hay, desde ese punto de vista, inconveniente alguno en esa mecánica procesal si, además, se está de acuerdo en que, a diferencia de

lo que suele ocurrir en nuestros días, la condición de ciudadano se define precisamente por la participación en la administración de justicia y en el gobierno (Aristóteles, 1970, p. 68). Si se cree que el ámbito más característico de ejercicio de esa ciudadanía lo constituye no la potestad normativa sino la aplicación del derecho. O, por mejor decirlo, que el ámbito más característico del ejercicio de la ciudadanía es el de la formulación y aplicación simultánea del derecho en el momento de la aplicación de la justicia de modo que la sentencia es un acto político; más aún, el acto político por excelencia. Todo lo cual parece hacer perfectamente coherente la ausencia de recursos: es el propio pueblo ateniense quien se está pronunciando (Sabine, 1972, p. 20).

Sin embargo, pese a lo anterior, sigue habiendo puntos que, aun admitiendo la diferencia de perspectivas, chocan e incluso repugnan a nuestra mentalidad. Y así, por ejemplo, el hecho de que el tribunal estuviera obligado a escoger entre las penas propuestas por las partes sin poder escoger otra diferente choca ciertamente con nuestra mentalidad jurídica. Pero lo verdaderamente grave, lo que realmente repugna a nuestro concepto de ciudadanía es el hecho de que, una vez decidida la culpabilidad, el declarado culpable tuviera que proponer, de un modo u otro (Brickhouse y Smith, 1990, p. 217 y 218), una pena alternativa a la propuesta por la parte acusadora. Y es que, desde nuestra perspectiva, resulta impensable semejante paso pues, sin ir más lejos, cabría ciertamente que el declarado culpable no lo fuese realmente de modo que un inocente tendría que considerarse culpable de acuerdo con tal procedimiento.

Desde luego, esto no sería sino una muestra más de la diferencia de perspectivas —la diferencia radical si se quiere—, y es que la nuestra se sustenta no sólo en la separación de poderes, presunción de inocencia, principio de legalidad penal... sino, y sobre todo, en la existencia de un sujeto individual, un “yo”, por así decirlo, con conciencia moral, con responsabilidad hasta el punto de que puede seguir considerándose inocente aun cuando haya sido declarado culpable.

Por el contrario, en el procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates no se presupone, tal “yo”, tal sujeto moral responsable capaz de decidir autónomamente su culpabilidad o inocencia sino un sujeto colectivo —“un demos” en el caso ateniense—, que es el que decide la culpabilidad o inocencia de modo tal que el declarado culpable ha de reconocer —si es que así puede hablarse— que, en efecto, lo es proponiendo, en consecuencia, una contra-pena, una pena alternativa a la de la otra parte.

Una diferencia radical, pues, entre los presupuestos que subyacen al procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates y los que subyacen a

nuestros procedimientos; entre las concepciones respectivas de ciudadanía que parece señalar la existencia de antropologías diferentes e incluso incompatibles y a las que, por ello mismo, es preciso atender con algún detalle.

3. UNA ANTROPOLOGÍA COMUNITARISTA

Desde luego a simple vista parece que la antropología subyacente en el procedimiento seguido en el proceso contra Sócrates es la misma que subyace a la concepción de la πόλις, la ciudad-estado, tal y como la expresó lapidariamente Aristóteles en la Política:

La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. Y en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante (Aristóteles, 1970, p. 4).

Una antropología, pues, en la que se da por supuesto que hay un todo previo a cada una de las partes; un “nosotros” anterior a “cada uno de nosotros”. Un todo previo, la ὅλις, que se distingue de otros todos previos, como colmenas u hormigueros, por la comunidad de sentido de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo, tal y como asimismo expresó magistralmente Aristóteles:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales, el tener él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (Aristóteles, 1970, p. 4).

Dicho en los términos que aquí interesan, el presupuesto antropológico subyacente en el procedimiento seguido en el juicio contra Sócrates sería el mismo que subyace en la concepción de la propia πόλις tal y como la formula Aristóteles. No hay un “yo” autónomo y responsable; un “individuo” capaz de considerarse culpable o inocente por sí mismo como en la antropología que subyace a nuestros procedimientos judiciales, sino un “cada uno de nosotros” que “reconoce” la decisión del “nosotros” previo del que

forma parte, de modo que si la decisión es la de culpabilidad, se considera culpable proponiendo en consecuencia una contra-pena.

Así las cosas, resulta obligado concluir en que estamos ante dos antropologías radicalmente diferentes o, si se prefiere, ante una antropología y su contraria por decirlo en los términos de G. Sartori:

Al definir al hombre como animal político, Aristóteles declaraba su propia antropología: él entendía que el hombre era totalmente hombre en cuanto vive en la polis y la polis vive en él. En la vida política los griegos no veían una parte o un aspecto de la vida: veían su plenitud y su esencia. El hombre no-político era para los griegos un idios, un ser incompleto y carente (nuestro “idiota”) cuya insuficiencia residía, podemos decir, en su carencia de polis. En suma, para los griegos el hombre era, por completo, el ciudadano, y la ciudad precedía al ciudadano: era el polites el que debía servir a la polis, no la polis al polites. Para nosotros no es así. Nosotros no mantenemos que los ciudadanos están al servicio del Estado, sino que el Estado (democrático) está al servicio de los ciudadanos. Tampoco mantenemos que el hombre se resuelve en la politicidad, que el ciudadano sea todo el hombre. Mantenemos, por el contrario, que la persona humana, el individuo, es un valor en sí mismo, independientemente de la sociedad y del Estado. Por consiguiente, entre nosotros y los antiguos, todo se vuelve del revés. Se vuelve del revés porque mientras tanto ha existido el cristianismo, el renacimiento, el iusnaturalismo y, finalmente, toda la larga meditación filosófica y moral que termina en Kant. Dicho de modo breve, el mundo antiguo no conocía al individuo-persona, no consideraba lo “privado” (*privatus* en latín es privación, cortar) como esfera moral y jurídica “liberadora” y promotora de autonomía, de autorrealización” (Sartori, 1992, pp. 36 y 37).

Dos antropologías, dos conceptos de ciudadano incompatibles, pues, que, por lo mismo, llevan a rechazar por inaceptables traducciones de los textos aristotélicos en los que se vierte el “cada uno de nosotros” aristotélico por el término “individuo”, así como los consiguientes análisis de la *πόλις* en los que se señala el papel que en ella tenía el “individuo” toda vez que se trata de un concepto moderno, “descubierto” muchos siglos después (Dülmen, 2016, p. 9).

Pero no procede entretenerse en corolarios del análisis anterior, pues quizás esas dos antropologías no sean tan incompatibles como parece a primera vista y puede que haya entre ellas una solución de continuidad. Puede que la antropología “comunitarista” —por así llamarla, dado que en ella predomina el “nosotros” y no “yos” autónomos— que subyace al procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates haya acabado derivando en una antropología individualista —de nuevo por así llamarla, dado que

en ella predominan los “yos” autónomos, los sujetos morales capaces de responsabilidad—. Dicho en otros términos, puede que el ciudadano antiguo lleve implícito al ciudadano moderno.

Y ciertamente esa antropología del “nosotros” que encuentra su plasmación clásica —su apogeo, si se quiere—, en la definición aristotélica de *πόλις* justo en el momento en que, por obra de su discípulo Alejandro Magno, la *πόλις* desaparece históricamente, experimentó una evolución que bien puede retrotraerse a los poemas homéricos e incluso más allá, pues tales poemas no serían sino expresión de una segunda etapa derivada de un previo estadio primitivo, “mágico”, difícil de entender desde nuestros presupuestos antropológicos:

Ciertamente, la idea que Homero tiene del alma y del espíritu humanos llega hasta los tiempos de la magia, pues es fácil imaginar que unos órganos anímicos como *νόος* y *θυμός* que ni piensan ni se mueven por sí mismos han de ser presa de la magia y que los hombres que interpretan así su propia interioridad han de sentirse juguete de misteriosos y caprichosos poderes. Según esto, podemos imaginarnos lo que el hombre homérico pensaba sobre sí mismo y su propia actividad. Pero los héroes de la *Iliada* no se sienten ya situados frente a fuerzas destructoras, sino frente a los dioses olímpicos que constituyen un mundo armónico y lleno de sentido. Cuanto más aceptan los griegos la influencia de estos dioses, más se desarrolla la concepción que tienen de sí mismos hacia una concepción espiritual del hombre (Snell, 1963, pp. 43 y 44).

Y desde luego, desde una antropología individualista, desde una antropología del “yo”, resulta difícil entender un tiempo en el que el “yo” apenas tiene uso y en el que no cabe hablar de “individuo” como, de forma algo inconsistente, pone de relieve H. Kelsen:

La sustancia que une a un individuo a su grupo, la sustancia del grupo o la sustancia social se manifiesta por mucho como la más fuerte en el pensamiento primitivo. En la conciencia primitiva no hay, por tanto, ninguna posibilidad de distinción entre individuo y comunidad; y así la idea de un individuo independiente de la comunidad no puede existir. Lo que W. C. WILLOUGHBY dice de los bantúes es típico: “Al estudiar las instituciones bantúes es necesario eliminar desde un principio nuestra idea de individuo... el individuo no existe en la sociedad bantú... La unidad de la sociedad bantú es la familia” (Kelsen, 1945, p. 30).

Pero, de nuevo, no procede demorarse en mayores o menores inconsistencias sino proseguir con la evolución que habría experimentado la antropología comunitarista desde los tiempos mágicos/primitivos hasta

llegar al procedimiento utilizado en el juicio contra Sócrates. Yendo a ello, la siguiente constatación es que, efectivamente, en la época de la Grecia arcaica no cabe hablar en modo alguno de “sujeto” para referirse a los seres humanos (Sanfélix, 1997, p. 8) ya que falta la conciencia del “carácter” propio del ser humano individual, de aquello que denominamos su “personalidad”, la “unidad personal” que identifica a cada uno de los humanos (Llinares, 1997, p. 31).

Y es que, sin que podamos aquí nada más que esbozar a grandes rasgos la concepción del hombre presente en Homero —si es que cabe hablar así (Fränkel, 2004, p. 84)—, en la *Iliada*, no hay un término para designar el alma de un hombre vivo y, en consecuencia, tampoco para su cuerpo (Dodds, 1960, pp. 26 y 27), sino tan solo para una “suma de miembros”:

Es evidente que los hombres homéricos tenían cuerpo igual que los griegos posteriores pero no tenían conciencia de él como “cuerpo” sino como “suma de miembros”. Se puede decir, pues, que los griegos homéricos no tenían cuerpo en el pleno sentido de la palabra; el cuerpo es una interpretación posterior de aquello que originariamente era concebido como miembros (Snell, 1963, p. 25 y 26).

Una ausencia de conciencia del propio cuerpo —si es que así puede hablarse—, que llega, como es bien sabido, a la época de Sócrates tal y como se sigue de la famosa cita del sofista Antifonte:

Hay leyes establecidas para los ojos, para lo que pueden y no pueden ver, y para la lengua, para lo que puede o no decir, y para los brazos, para lo que pueden o no hacer; y para las piernas, a dónde pueden ir o no y para la mente, para lo que puede o no desear (Fränkel, 2004. p. 85).

No hay, pues, en la época de la Grecia arcaica, un “yo” que unifique los diferentes miembros: ojos, lengua, brazos, piernas... Más aún, en la *Iliada* tampoco aparece la antítesis, fundamental para nosotros, entre el “yo” y el “no yo” de modo que lo que a nosotros, desde nuestro horizonte de praxis, desde nuestra antropología individualista, nos parecen realizaciones personales, no son sino dones de los dioses (Fränkel, 1985, p. 88). Dioses que intervienen constantemente en la vida de los hombres; que están omnipresentes hasta el punto de que el griego no tiene fe (Luri, 1998, p. 24); hasta el punto de que la *πόλις* era una “ciudad de dioses al igual que de hombres” en la que “la religión estaba implicada en todo y todo estaba imbricado de religión” (Cartledge, 2009, p. 78). Algo que se sigue de toda la *Iliada* y, en especial, de las famosas palabras que Aquiles dirige a Príamo que se ha acercado a su tienda en demanda del cadáver de su hijo Héctor:

¡Ah infeliz! Muchos son los infortunios que tu ánimo ha soportado. ¿Cómo te atreviste a venir solo a las naves de los aqueos y presentarte al hombre que te mató tantos y tan valientes hijos? De hierro tienes el corazón. Más, ea, toma asiento en esta silla; y aunque los dos estemos afligidos dejemos reposar en el alma las penas, pues el triste llanto para nada aprovecha. Los dioses condenaron a los míseros mortales a vivir en la tristeza y solo ellos están descuitados. En los umbrales del palacio de Zeus hay dos toneles de dones que el dios reparte; en el uno están los azares y en el otro las suertes. Aquel a quien Zeus, que se complace en lanzar rayos, se los da mezclados, unas veces topa con la desdicha y otras con la buena ventura, pero el que tan sólo recibe azares, vive con afrenta, una gran hambre le persigue sobre la divina tierra y va de un lado para otro si ser honrado ni por los dioses ni por los hombres (Homero, 1968, p. 263).

Ciertamente esa concepción parece comenzar a cambiar en la *Odisea*, aproximándose, de un modo u otro, a nuestros presupuestos antropológicos individualistas. Y es que, en la *Odisea*, la acción divina y el hacer humanos comienzan a separarse de manera que, en ocasiones, cabe dudar de si el hombre actúa impelido por un dios o por alguno de sus miembros corporales (Fränkel, 1985, p. 97), tal y como se sigue de la famosa respuesta que el heraldo Meronte da a la pregunta de Penélope en relación a Telémaco:

Ignoro si le incitó alguna deidad o fue únicamente su corazón quien le impulsó a ir a Pilos para saber noticias de la vuelta de su padre, y tampoco sé cuál suerte le haya cabido (Homero, 1970, p. 50).

Una incipiente separación, pues, entre la acción divina y el obrar humano que supone cierta aproximación a nuestra antropología individualista, si bien siguen apareciendo rasgos absolutamente alejados de nuestra mentalidad, tal y como puede apreciarse en los *Trabajos y días* de Hesíodo donde las acciones “malvadas” de un miembro del grupo afectan a todo el grupo. Y así, las acciones de “cada uno de nosotros” tienen consecuencias para todo el “nosotros”, incluyendo la culpa hereditaria (Kelsen, 1945, p. 29) y afectando asimismo a la naturaleza, a la “tierra” en la que el grupo se asienta:

Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella; la paz nutridora de la juventud reside en su país y nunca decreta contra ellos la guerra espantosa Zeus de amplia mirada. Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder sino que alternan con fiestas el cuidado del campo. La tierra les produce abundante sustento y, en las montañas, la encina está cargada de bellotas en sus ramas altas y de abejas. Las ovejas de tupido vellón se doblan bajo el peso de la lana. Las mujeres dan a luz hijos semejantes a

sus padres y disfrutan sin cesar de bienes. No tienen que viajar en naves y el fértil campo les produce frutos.

A quienes en cambio sólo les preocupa la violencia nefasta y las malas acciones, contra ellos el Crónida Zeus de amplia mirada decreta su justicia. Muchas veces hasta toda una ciudad carga con la culpa de un malvado cada vez que comete delitos o proyecta barbaridades. Sobre ellos desde el cielo hace caer el Cronión una terrible calamidad; el hambre y la peste juntas y sus gentes se van consumiendo. Las mujeres no dan a luz y las familias menguan por determinación de Zeus Olímpico: o bien, otras veces el Crónida les aniquila un vasto ejército, destruye sus murallas o en medio del ponto hace caer el castigo sobre sus naves. ¡Oh reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina (Hesíodo, 2006, pp. 76 y 77).

Esa interrelación entre naturaleza y sociedad con trasfondo religioso en la que el comportamiento social tiene correspondencia en la naturaleza —típica de la antropología comunitarista y absolutamente contraria a nuestros presupuestos antropológicos—, aparece también en un autor próximo a Sócrates en el tiempo como es Sófocles. Y en efecto, en *Edipo Rey*, Edipo se entera de que ha matado a su padre y ha desposado a su madre consultando al adivino Tiresias después de que los Tebanos se quejasen ante él en los siguientes términos:

Pues la ciudad justamente como tú mismo lo observas, zozobra y no es capaz de levantar cabeza de las profundidades y del sangriento oleaje, se está consumiendo a causa de los brotes de tierra que no llegan a aflorar, y se está consumiendo también a causa de los ganados vacunos que se echan a perder y a causa de los partos infecundos de las mujeres. Y la ignífera diosa, la peste sumamente detestable, tras precipitarse sobre la ciudad, la aflige, y por ella se va vaciando el solar cadmeo mientras el negro Hades se va enriqueciendo con lamentos y gemidos... ayúdanos (Sófocles, 2009, p. 204).

Ahora bien, es el propio Sócrates el que podría servir de ejemplo perfecto de un grado más en la evolución de esa antropología comunitarista. Un paso en el que los dioses, o para ser exactos, un espíritu divino, un “*daimon*”, ya no impulsa a la acción sino que simplemente señala *a priori* o *a posteriori* si la acción humana, la acción de un “yo” es o no la correcta, tal y como se refleja en las siguientes palabras que Platón pone en su boca en la *Apología*:

Con los que habéis votado mi absolución me gustaría conversar sobre este hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados están

ocupados y aún no voy a donde yo debo morir. Quedaos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros mientras sea posible. Como sois amigos, quiero haceros ver qué significa, realmente, lo que me ha sucedido ahora. En efecto, jueces —pues llamándoos jueces os llamo correctamente— me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aún a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno (Platón, 1981a, pp. 183-184).

4. LA ACTITUD DE SÓCRATES

Sócrates podría servir de ejemplo perfecto de un momento en la evolución de la antropología comunitarista, decimos y no decimos bien, pues lo que se desprende de la apelación a ese “*daimon*” es, por el contrario, una puesta en cuestión radical de esa antropología que se cifraba en un “nosotros” previo a “cada uno de nosotros”. Y es que el nosotros previo, la πόλις, era el encargado de establecer quiénes eran los dioses (Martínez, 2018, p. 113), de modo que la apelación de Sócrates a un *daimon*, a un espíritu divino privado, por así decirlo, no supone un paso más en la evolución de esa antropología, sino más bien su radical cuestionamiento. Según Sócrates, el establecimiento de las divinidades le corresponde también a él, no al “nosotros” previo, sino que cada “yo” puede establecer su propio *daimon* particular, privado. Un cuestionamiento radical, pues del “nosotros” previo mediante la afirmación de un “yo”; de un individuo, responsable y autónomo *avant la lettre*.

Pero con ese “según Sócrates” que acabamos de escribir, estamos yendo demasiado deprisa pues, a todo esto, no hemos enfrentado aun la llamada “cuestión socrática” que, como es harto conocido, se resume en que no tenemos ningún Sócrates y, simultáneamente, tenemos varios Sócrates (Guthrie, 1988, p. 313 y ss. y Sassi, 2015, p. VII y ss.). En otras palabras, no

disponemos de obra alguna escrita por el propio Sócrates y sí disponemos, en cambio, de obra escrita sobre Sócrates por algunos de sus contemporáneos y también por Aristóteles de modo que, aunque no disponemos del, por así llamarlo, Sócrates socrático, tenemos al Sócrates aristofánico, al jenofónico, al platónico, y al aristotélico (Stone, 1988, p. 11). Diversos Sócrates, pues, con notables divergencias entre sí que, ciertamente, nos obligan a resolver la “cuestión socrática”; a decantarnos por alguno de ellos antes de proseguir nuestro análisis.

Bien miradas las cosas, nuestro objetivo limita considerablemente dicha “cuestión socrática” pues, dado que pretendemos analizar su actitud tras ser declarado culpable, parece claro que podemos prescindir tanto del Sócrates aristofánico como del aristotélico, y ello en la medida en que en ninguno de ellos hay referencia expresa al proceso en el que Sócrates fue condenado a muerte. Con lo cual parece que habríamos de limitarnos a optar entre el Sócrates de Jenofonte y el de Platón; autores que relatan el juicio de Sócrates si bien con notables diferencias como puede verse del cotejo de sus testimonios. Y así, según Platón, lo que dijo Sócrates en el turno de la *antitímesis* fue lo siguiente:

Así pues, propone este hombre para mí la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué propondré a mi vez, atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? ¿Qué es eso entonces? ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad por considerar que en realidad soy demasiado honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea. Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad, según el merecimiento. Y además un bien que sea adecuado para mí. Así, pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así, pues, si es preciso que yo proponga lo

merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo...

Además, no estoy acostumbrado a considerarme merecedor de ningún castigo. Ciertamente, si tuviera dinero propondría la cantidad que estuviera en condiciones de pagar; el dinero no sería ningún daño. Pero la verdad es que no lo tengo, a no ser que quisierais aceptar lo que yo podría pagar. Quizá podría pagaros una mina de plata. Propongo, por tanto, esa cantidad. Ahí Platón, atenienses, Critón, Critóbulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y que ellos salen fiadores. Así pues, propongo esa cantidad. Éstos serán para vosotros fiadores dignos de crédito” (Platón, 1981a, pp. 177-181).

Según Jenofonte, sin embargo, la actitud de Sócrates tras ser declarado culpable fue la siguiente:

...al ser invitado a fijar la pena por su parte, ni quiso él fijarla, ni les permitió hacerlo a los amigos sino que aún decía que el fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad (Jenofonte, 1971, p. 169).

“Notables diferencias” entre Platón y Jenofonte a la hora de narrar la reacción de Sócrates tras ser declarado culpable, decíamos y de nuevo decíamos mal, pues ciertamente, al margen de la diferente extensión de los relatos respectivos: tres largos párrafos en Platón frente a apenas una línea en Jenofonte, hay contradicciones palmarias entre ellos. Y así, en el relato platónico hay tres pasos: primero, Sócrates propone un premio; después, propone una multa insignificante, una mina de plata y, finalmente, treinta minas, de las que salen fiadores Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro. Jenofonte, por su parte, simplemente señala que ni fijó la pena ni permitió hacerlo a sus amigos so pretexto de que fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad. Una contradicción flagrante, pues, que nos devuelve a la “cuestión socrática” y que parece obligarnos a escoger entre uno de esos dos relatos: el de Platón o el de Jenofonte. Elección aparentemente fácil dada la unánime preferencia científica, desde Schleiermacher, por el Sócrates platónico (Tovar, 1999, p. 31).

Ahora bien, la cosa no es tan sencilla y es que, desde el punto de vista de la antropología subyacente al procedimiento utilizado en el proceso que hemos analizado más arriba, no habría tales contradicciones entre los textos de Platón y Jenofonte sino que ambos coincidirían en un mismo rechazo de esa antropología subyacente y en la afirmación de un “yo” autónomo, si bien con diferente grado de intensidad. Y en efecto, ya se señaló más arriba que el momento procesal en el que el declarado culpable tenía que proponer una pena alternativa repugnaba a nuestra actual mentalidad jurí-

dica y a nuestra actual concepción de ciudadano por cuanto comportaba la ausencia de un “yo” autónomo, responsable, capaz de decidir por sí mismo si era culpable o inocente con independencia de la decisión del jurado. Por el contrario, ese momento procesal comportaba, por decirlo en términos aristotélicos, un “cada uno de nosotros” que aceptaba —si es que así puede hablarse— la decisión del “nosotros” del que formaba parte.

Pues bien, desde ese punto de vista, los testimonios de Jenofonte y Platón coinciden en el rechazo a ese “cada uno de nosotros” y en la afirmación de un “yo” autónomo; coinciden en la negación de dicha antropología comunitarista. Y así, por lo que toca al texto de Jenofonte, el rechazo es, como vimos, absolutamente radical: se negó a fijar la pena y a que la establecieran sus amigos porque *“fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad.”* Desde luego, parece difícil imaginar una puesta en cuestión más radical que ésta de la antropología subyacente al procedimiento utilizado en el proceso contra Sócrates. El reconocimiento de la culpa se traslada desde el “cada uno de nosotros” a un sujeto individual, a un “yo” responsable capaz de decidir por sí mismo, sin tener que atenerse a lo decidido por un “nosotros” previo cuya autoridad obviamente es puesta en cuestión con la negativa a proponer una pena.

Ahora bien y contra lo que pudiera parecer, la puesta en cuestión de la antropología comunitarista es aún más contundente en el testimonio de Platón, al menos en un primer momento, y es que lo que, según Platón, hizo Sócrates fue proponer no una pena, sino un premio y no uno cualquiera, sino uno de los mayores premios que podría obtener un ateniense: ser alimentado de por vida en el Pritaneo. No parece preciso insistir en lo que ello supone de cara a la antropología subyacente: el “nosotros” previo es desautorizado por completo —negado incluso—, al ponerse en cuestión radicalmente su decisión. No un castigo como propone el “nosotros”, sino un premio es lo que “yo”, Sócrates, merezco.

Ciertamente la actitud de Sócrates va rebajándose en el relato platónico pues, como vimos, acaba proponiendo el pago de una multa de treinta minas, pero, desde el punto de vista que aquí interesa, no habría contradicción entre los testimonios de Platón y Jenofonte y ambos reflejarían esa puesta en cuestión de los presupuestos antropológicos implícitos en el procedimiento por el que Sócrates fue juzgado con la consiguiente afirmación, todo lo *in nuce* que se quiera, de una antropología individualista alternativa.

Por lo demás, la ausencia de contradicción entre los testimonios de Jenofonte y Platón, puede corroborarse teniendo en cuenta que son complementarios en un punto ciertamente relevante que vendría a reforzar la conclusión a la que acaba de llegarse. Nos estamos refiriendo a la apelación

a un *daimon* que, como vimos más arriba, suponía también la puesta en cuestión del “nosotros”, de la *pólis* que fijaba las divinidades oficiales, desde la afirmación de un “yo” con una divinidad, un *daimon* privado, particular, por así decirlo.

Y en efecto, ya vimos que, según Platón, Sócrates aludió a un *daimon* que le advertía de si iba a obrar de forma no recta. Pues bien, en Jenofonte, el *daimon* actúa de la misma forma, tal y como se ve en la reproducción que hace del diálogo entre Hermógenes y Sócrates:

Pues cuenta aquél que, viéndole discurrir más bien de cualquier otro asunto que de su juicio, así le dijo: “¿No sería, con todo, Sócrates, conveniente examinar también lo que vas a decir en tu defensa?” y que aquél al pronto había respondido: “¿Es que no crees tú que me he pasado la vida preparando mi defensa?” y que cuando él le preguntó “¿Cómo es eso?”, “En cuanto que llego hasta el final sin haber hecho nada injusto o malo, que es precisamente lo que juzgo la mejor preparación de una defensa”. Y que, como quiera que él siguiera así insistiendo: “¿No ves cómo muchas veces los tribunales de los atenienses han llevado a quienes nada malo hacían a la muerte, seducidos por un discurso, y cómo en cambio en muchas ocasiones han absuelto a malhechores ya fuera compadecidos de sus palabras o porque hablaron de un modo adulador?” “Pero es que a fe mía —decía que le contestó—, también es que, habiendo yo intentado por dos veces ya recapacitar acerca de mi defensa, una y otra vez se me opone aquel genio divino”. Y que como él le dijo: “Cosas extrañas dices”, que él respondió a su vez: “¿Te parece extraño que la divinidad tenga por mejor también que termina ya mi vida? (Jenofonte, 1971, p. 164 y 165).

Así las cosas, hemos de concluir que, al menos en este aspecto, el Sócrates jenofónico no es contradictorio con el Sócrates platónico ya que, como se ha visto, ambos coinciden en el rechazo de la antropología comunitarista subyacente en el proceso que se siguió contra Sócrates mediante la afirmación de un “yo”, un sujeto autónomo que ciertamente prefigura una antropología individualista y, consecuentemente, una nueva concepción de la ciudadanía.

Por cierto que todo ello nos lleva a aceptar un nuevo testimonio sobre el juicio de Sócrates habitualmente considerado contradictorio con los de Platón y Jenofonte pero que, a la vista de lo anterior, no lo sería. Nos estamos refiriendo al testimonio de Diógenes Laercio quien, en el libro segundo de sus *Vidas de Filósofos*, se refiere a la actitud de Sócrates tras ser declarado culpable en los siguientes términos:

Fue pues condenado por doscientos ochenta y un votos, más de los que lo absolvían; y estando deliberando los jueces sobre si convendría

más quitarle la vida o imponerle multa, dijo daría veinticinco dracmas. Eubulides, dice que prometió ciento. Pero viendo desacordes y alborotados a los jueces, dijo: Yo juzgo que la pena a la que debo ser condenado por mis operaciones es que se me mantenga del público en el Pritaneo. Oído lo cual se agregaron ochenta votos a los primeros, y lo condenaron a muerte. Prendieronlo luego y no muchos días después bebió la cicuta, una vez acabado un sabio y elocuente discurso que trae Platón en su Fedón (Diogenes Laercio, 1986, p. 66).

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: DEL CIUDADANO ANTIGUO AL CIUDADANO MODERNO Y MÁS ALLÁ

Ciertamente no procede entrar, aquí y ahora, en un análisis pormenorizado del testimonio de Diógenes Laercio cotejándolo con los de Platón y Jenofonte pues, como se ve, concluye en la misma puesta en cuestión de la antropología comunitarista y la consiguiente afirmación de un “yo” autónomo, si bien, a diferencia de Platón, no empieza sino que acaba proponiendo un premio en lugar de una pena con todos los corolarios que de ello se siguen y a los que nos hemos referido más arriba.

Lo que procede, aquí y ahora, es tomar a Sócrates en serio frente a lo que hicieron los atenienses y algunos comentaristas a los que hemos citado en su lugar. Y ello tanto más cuanto que su afirmación *in nuce* de una antropología individualista: “yos” autónomos y responsables, prefigura nuestra propia antropología y nuestra concepción de la ciudadanía: la ciudadanía moderna. Una concepción en la que, a diferencia de la expresada por Aristóteles, no hay un nosotros previo a cada uno de nosotros, sino “yos”, individuos, con conciencia de “su” cuerpo que mediante un pacto constituyen un cuerpo artificial, un “nosotros” posterior, un estado, un “dios mortal” (Hobbes, 1979, p. 267) encargado de velar por la conservación de los “yos”, de los cuerpos individuales que lo han constituido.

Procede tomar a Sócrates en serio tanto más cuanto que su puesta en cuestión de la antropología comunitarista desde la afirmación de una antropología individualista no fue tan radical como la nuestra. Y en efecto, la afirmación de un “yo” respaldado por un *daimon* en el proceso seguido contra él que hemos analizado hasta aquí, no comportó, como es bien sabido, el rechazo de la pena de muerte que fue asumida plenamente pese a la posibilidad real de escapar de ella.

Más aún, esa aceptación de la pena capital fue pareja al reconocimiento del “nosotros” del que procedía; al reconocimiento de la antropología subyacente en el proceso que se siguió contra él, tal y como se refleja en el

Critón platónico en el que las leyes y la comunidad de la polis, la *patrís*, toman la palabra para disuadirle de cualquier intento de fuga (Platón, 1981b, p. 204 y 205), algo que consiguen plenamente.

Procede, en fin, tomar a Sócrates en serio tanto más cuanto que esa afirmación socrática de la individualidad que no niega el nosotros previo en el que se incluye estaría *mutatis mutandis* muy próxima a nuestro horizonte de praxis. Un horizonte en el que la concepción moderna de la ciudadanía, llevada al extremo de una antropología hiper-individualista de “yos” autónomos incapaces de “nosotros” (Byung-Chul, 2016, p. 35), estaría siendo puesta en cuestión por las amenazas que enfrenta nuestra supervivencia. Unas amenazas contra las que ya no serviría el estado, el “dios mortal” construido para proteger al ciudadano moderno y que, por lo demás, de un modo u otro, nos devuelven a la mentalidad primitiva que esbozamos más arriba.

Y en efecto, cuestiones como la del cambio climático, sobre cuyo origen antrópico hay ya consenso científico (Cook, 2016), nos devuelven, en cierto modo y paradójicamente, a la interrelación naturaleza-sociedad típica de la mentalidad primitiva según la cual el comportamiento social tiene correspondencia en la naturaleza. Más aún, ese mismo cambio climático antrópico nos devuelve también a la concepción de la culpa hereditaria; la culpa que se transmite de generación en generación. Y es que, ciertamente, las generaciones posteriores tendrán que cargar con el cambio climático provocado por las generaciones anteriores.

Una paradójica vuelta a la mentalidad primitiva por intermedio de la ciencia que habría que matizar. Y es que la ciencia, la propia constatación científica de la interrelación entre sociedad y naturaleza también pone en cuestión la antropología individualista que está en la base de la ciudadanía moderna. Y lo hace en su punto central, cuestionando la concepción del “cuerpo”, del “yo”, del “individuo” mismo:

Literalmente, el medio ambiente son los entornos físico y biológico del organismo que se analiza (en este caso el *Homo sapiens*, la especie humana). La humanidad depende de dicho medio ambiente, sustentador de su vida de maneras muy complejas. Tan íntima es la conexión entre una y otra que se difumina la distinción entre individuo y medio ambiente. Una porción del aire que respiramos se convierte en parte de nosotros. El oxígeno metaboliza nuestros alimentos y se convierte en una parte de nuestra carne y de nuestra sangre; las partículas que respiramos se acumulan en nuestros pulmones. Un porcentaje de los líquidos que bebemos pasan a formar parte de nuestros cuerpos, al igual que, a su vez, se transforman en nuestros tejidos. De hecho, el término “medio ambiente”... es un concepto inadecuado e impreciso, dado que no existe

ni puede existir una clara distinción entre la humanidad y sus contornos..., debería recordarse constantemente que, de formas muy importantes, nosotros y nuestro medio ambiente somos uno. (Barney, 1982 p. 360).

“Nosotros y nuestro medio ambiente somos uno”... pero no el “nosotros” previo de la *πόλις*, de la ciudadanía antigua; ni tampoco el “nosotros” posterior del “estado”, de la ciudadanía moderna, sino más allá: el “nosotros” de la humanidad y su medio ambiente. Un “nosotros” previo y posterior a reconocer/construir para enfrentar amenazas globales y, por tanto, necesariamente un “nosotros” global ya que las amenazas globales exigen, por definición, soluciones globales (Noah, 2018, p. 137).

Pero tomar en serio a Sócrates en esos términos y pasar a esbozar esa nueva antropología, esa nueva ciudadanía global o mejor, glocal, pues habría de incluir todos los niveles de ciudadanía, desde el local más inmediato al global (Marín y de Prada, 2002, p. 425 y ss.), es algo que supera, desde luego, los límites asignados a estas líneas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1970). *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Barney, G. O. (1982). *El mundo en el año 2000*. Madrid: Tecnos,
- Byung-Chul, H. (2016). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Brickhouse, TH. C. y Smith, N.D. (1990). *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon.
- Calonge, J. (1981). Notas a Platón *Apología de Sócrates* en Diálogos I, Madrid: Gredos.
- Cartledge, P. (2009). *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook, J. (2016). Consensus on Consensus. A Syntesis of Consensus Estimates on Human-Caused Global Warming. *Environmental Research Letters*, 11, 4.
- Diogenes Laercio (1986). “Sócrates” en *Vidas de Filósofos*. Barcelona: Iberia.
- Dodds, E.R. (1960). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Revista de Occidente.
- Dülmen, R. van (2016). *El descubrimiento del individuo 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI.
- Fränkel, H. (2004). *Poesía y filosofía en la Grecia Arcaica*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- García Calvo, A. (1971). Introducción y notas a Jenofonte: *Apología o Defensa ante el jurado*. Estella: Salvat.
- García Gual, C. (1998). Acerca de *El proceso de Sócrates* de Gregorio Luri. En Luri, G. (1998). *El proceso de Sócrates*. Madrid: Trotta.
- Guthrie, W. K. C. (1988). *Historia de la Filosofía Griega. Vol. III, Siglo V, Ilustración*. Madrid: Gredos.

- Hesíodo (2006). *Trabajos y días. Obras y Fragmentos. Madrid: Gredos.*
- Hobbes (1979). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional
- Homero (1968). *Iliada*. Madrid: Espasa Calpe.
- Homero (1970). *Odisea*. Madrid: Espasa Calpe.
- Jenofonte (1971). *Apología o Defensa ante el jurado*. Estella: Salvat,
- Kelsen, H. (1945). *Sociedad y naturaleza. Una investigación sociológica*. Buenos Aires: De Palma.
- López Hernández, J. (1998). *Historia de la filosofía del derecho clásica y moderna*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Llinares, J. ¿Son verdaderos “sujetos” los seres humanos de la Grecia arcaica? En Sanfelix Vidarte, V. (ed.) (1997). *Las identidades del sujeto*. Valencia: Pretextos.
- Luri Medrano, G. (1998). *El proceso de Sócrates*. Madrid: Trotta.
- Marín, M. L. y de Prada, A. (2002). Hombre y ciudadano: a propósito de la construcción europea. En Zapatero, V. (ed.) *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*. Universidad de Alcalá de Henares: Servicio de publicaciones.
- Martínez, O. (2018). *Juicio y muerte de Sócrates* Barcelona: Gredos.
- Noah Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona: Debate.
- Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad-Contrahistoria de la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Platón (1981a). *Apología de Sócrates* en Diálogos I. Madrid: Gredos. Platón (1981b). *Critón* en Diálogos I. Madrid: Gredos. Platón (1981c). *Protágoras* en Diálogos I. Madrid: Gredos.
- Sabine, G. (1972). *Historia de la teoría política*. México: FEC.
- Sanfelix Vidarte, V. (1997). Una introducción a las identidades del sujeto. En Sanfelix Vidarte, V. (ed.). *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pretextos.
- Sartori, G. (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid-Buenos Aires: Alianza.
- Sassi, M. M. (2015). *Indagine su Socrate*. Turín: Einaudi.
- Snell, B. (1963). La concepción homérica de hombre. En *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid: Razón y fe.
- Sófocles (2009). *Edipo Rey. Tragedias completas*. Madrid: Cátedra.
- Stone, I. F. (1988). *El juicio de Sócrates*. Madrid: Mondadori.
- Taylor, A. E. (1955). *Plato: the Man and his Work*. Londres: Methuen and Company Limited.
- Tovar, A. (1999). *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza.
- Whitehead, A.N. (1929). *Process and Reality*. Nueva York: Macmillan.